26e ANNÉE (3e SÉRIE) N° 19 12 MAI 1904

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT	A. ROZIER
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres	Dr en théologie
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF	SOUS-DIRECTEUR

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs avec le Supplément : L'Ami du Clergé paroissial ; *de 10 francs sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

PIE X ET LE CHANT GRÉGORIEN

Dans son *Motu proprio* du 22 novembre 1903, au n° 3 de l'*Instruction sur la musique sacrée*, Pie X avait prescrit la restauration de l'ancien chant grégorien traditionnel dans les fonctions du culte. Par un nouveau *Motu proprio* du 25 avril, il vient de fixer le mode suivant lequel cette restauration s'accomplira.

Des règles sont tracées pour la marche à suivre ; une Commission [1] est instituée pour contrôler le travail et le mener aussi promptement que possible à bonne fin ; les conditions dans lesquelles l'édition pontificale paraîtra et pourra être reproduite sont indiquées. La révision est spécialement confiée aux Pères Bénédictins de Solesmes qui, outre le mérite d'avoir rétabli le texte ancien des mélodies grégoriennes et d'être arrivés déjà à une grande perfection, ont encore l'avantage d'avoir en mains des matériaux considérables amassés de toutes parts et tout un personnel habitué à ce genre de travail.

Il y a lieu d'espérer que Sa Sainteté le pape Pie X verra bientôt accomplie cette œuvre qu'il a entreprise avec autant de résolution que de sagesse, pour l'honneur de Dieu, pour la splendeur du culte et pour l'édification du peuple chrétien.

MOTU PROPRIO

ÉDITION VATICANE DES LIVRES LITURGIQUES CONTENANT LES MÉLODIES GRÉGORIENNES [2]

PIE X, PAPE

Par Notre *Motu proprio* du 22 novembre 1903 et le décret subséquent du 8 janvier 1904, publié sur Notre ordre par la S. Congrégation des Rites, Nous avons restitué à l'Eglise romaine son antique chant grégorien, ce chant qu'elle a hérité des pères, qu'elle a jalousement conservé dans ses livres liturgiques et que les études les plus récentes ont très heureusement ramené à sa pureté primitive. Cependant, pour achever, comme il convient, l'œuvre commencée et pour fournir à Notre Eglise romaine et à toutes les églises de ce rite le texte commun des mélodies liturgiques grégoriennes, Nous avons décidé d'entreprendre avec les caractères de Notre typographie Vaticane la publication des livres liturgiques contenant le chant de la Sainte Eglise romaine, rétabli par Nous.

Et afin que tout s'exécute avec la pleine intelligence de tous ceux qui sont ou qui seront appelés par Nous à fournir le tribut de leurs études à une œuvre si importante et que le travail s'accomplisse avec la diligence et l'ardeur requises, Nous établissons les règles suivantes :

a) Les mélodies de l'Eglise, dites grégoriennes, seront rétablies dans leur intégrité et dans leur pureté, conformément aux manuscrits les plus anciens, mais aussi en tenant particulièrement compte de la légitime tradition, contenue au cours des siècles dans les manuscrits, et de l'usage pratique de la liturgie actuelle.

b) Guidé par Notre spéciale prédilection envers l'Ordre de Saint-Benoît et reconnaissant la part qui revient aux moines Bénédictins dans la restauration des véritables mélodies de l'Eglise romaine, particulièrement à ceux de la congrégation de France et du monastère de Solesmes, Nous voulons que, pour cette édition, la rédaction des parties qui contiennent le chant soit spécialement confiée aux moines de la congrégation de France et au monastère de Solesmes.

c) Les travaux ainsi préparés seront soumis à l'examen et à la révision de la Commission romaine spéciale, récemment instituée par Nous dans ce but. Elle est tenue au secret juré pour tout ce qui concerne la compilation des textes et l'impression en cours ; l'obligation s'étendra aux autres personnes étrangères à la Commission, qui seront appelées à donner leur concours à cette fin. En outre, la Commission devra, dans son examen, procéder avec la plus grande diligence, ne permettant pas que rien soit publié sans qu'on en puisse donner une raison convenable et suffisante. Dans les cas douteux, on demandera l'avis de personnes choisies en dehors des commissaires et des rédacteurs et reconnues habiles dans ce genre d'études et capables de rendre un jugement autorisé. Si dans la révision des mélodies se rencontrent des difficultés au sujet du texte liturgique, la Commission devra consulter l'autre Commission historico-liturgique précédemment établie près de la Congrégation des Rites, de sorte que toutes deux procèdent d'accord dans les parties des livres qui forment pour toutes les deux l'objet de leur commun travail.

[1] Les abonnés de l'*Ami du Clergé* ne liront pas sans plaisir le nom de notre Directeur M. Perriot au deuxième rang des membres consulteurs de la Commission. C'est la preuve qu'en plain-chant comme en toute autre chose l'*Ami* se trouvait déjà sagement aiguillé sur la voie Romaine.

[2] Traduit de l'italien.

d) L'approbation que recevront de Nous et de la Congrégation des Rites les livres de chant ainsi composés et publiés sera telle que personne n'aura plus le droit d'approuver des livres liturgiques qui, même dans les parties consacrées au chant, ou bien ne seraient pas en tout point conformes à l'édition publiée, sous nos auspices, par la typographie Vaticane, ou tout au moins, au jugement de la Commission, n'auraient pas avec elle cette conformité, savoir, que les variantes introduites soient démontrées provenir de l'autorité d'autres bons manuscrits grégoriens.

e) La propriété littéraire de l'édition Vaticane est réservée au Saint-Siège. Aux éditeurs et aux imprimeurs de toute nation qui en feront la demande et qui sous des conditions déterminées offriront de réelles garanties de la bonne exécution du travail, Nous accorderons le droit de la reproduire librement, comme il leur plaira le mieux, d'en faire des extraits et d'en répandre partout les exemplaires.

De la sorte, avec l'aide de Dieu, Nous avons confiance de pouvoir rendre à l'Eglise l'unité de son chant traditionnel, comme le veulent la science, l'histoire, l'art et la dignité du culte liturgique, du moins dans la mesure des études actuelles et en Nous réservant ainsi qu'à Nos successeurs la faculté de prendre d'autres dispositions.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 25 avril 1904, fête de saint Marc l'Evangéliste, la première année de Notre Pontificat.

PIE X, PAPE.

COMMISSION PONTIFICALE

POUR L'ÉDITION VATICANE DES LIVRES LITURGIQUES GRÉGORIENS

MEMBRES DE LA COMMISSION

Rvme Dom Joseph Pothier, O. S. B., abbé de Saint-Wandrille, *Président*.

Mgr Carlo Respighi, cérémoniaire pontifical.

Mgr Lorenzo Perosi, directeur perpétuel de la Chapelle Sixtine.

R. Antonio Rella, de Rome.

Dom André Mocquereau, O. S. B., prieur de Solesmes.

Dom Laurent Janssens, O. S. B., recteur de Saint-Anselme *de Urbe*.

R. P. Angelo de Santi, S. J.

Le professeur baron Rodolphe Kanzler, de Rome.

Le professeur docteur Pierre Wagner, de Fribourg (Suisse).

Le professeur H. G. Worth, de Londres.

CONSULTEURS DE LA COMMISSION

R. Raphaël Baralli, de Lucques.

M. l'abbé F. Perriot, de Langres.

M. l'abbé Alexandre Grospellier, de Grenoble.

M. l'abbé René Moissenet, de Dijon.

R. Norman Holly, de New-York.

Dom Ambroise Amelli, O. S. B., prieur du Mont-Cassin.

Dom Hugo Gaisser, O. S. B., du Collège grec de Rome.

Dom Michel Horn, O. S. B., du monastère de Seckau (en Styrie).

Dom Raphaël Molitor, O. S. B., du monastère de Beuron (Forêt-Noire).

M. Amédée Gastoué, professeur à Paris.

Notes pour aider à l'étude du plain-chant

Note XIX

D'UN RYTHME PUREMENT GRÉGORIEN

Ayant écarté en tout ou en partie les différents systèmes rythmiques proposés pour le plain-chant, nous ne voulons pas laisser le lecteur sous l'impression d'un vide non comblé; nous allons lui exposer un système assez complet pour le satisfaire, si toutefois il lui paraît fondé.

Rappelons d'abord que nous regardons, avec Dom Pothier et autres, comme éléments principaux du rythme les divisions des pièces de chant en phrases, membres de phrase, mots et syllabes mélodiques. Avec lui encore, nous admettons que la manière de faire sentir ces divisions dans le chant est d'allonger les dernières notes, ainsi que l'enseigne Gui d'Arezzo, d'accord en cela avec la raison et le sens musical.

De plus, nous pensons, avec la plupart des écrivains récents et tous les anciens, que la juste proportion dans la durée des notes est essentielle à un rythme pour qu'il soit rationnel et artistique.

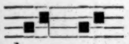
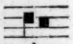
Enfin, ayant rejeté tout rythme musical emprunté à la métrique ou à la musique ancienne ou moderne, nous avons à chercher dans la notation grégorienne elle-même le rythme qui lui est propre et où il nous semble possible de le trouver. Nous étudierons dans ce but les formes neumatiques, nous bornant aux principales, vu que les autres qui indiquent certaines délicatesses d'exécution se ramènent pour la marche rythmique à ces formes principales.

I. — *Notes neumatiques d'un seul son*

Les notes neumatiques qui ne représentent qu'un seul son, la virga, le punctum, la virga jacens, ne sont, par elles-mêmes, déterminées à aucune valeur en durée ; mais elles peuvent recevoir toutes les valeurs exigées par le rôle qu'elles ont à remplir dans la mélodie. Elles seront donc brèves, longues, semi-brèves, avec une durée plus grande ou plus courte selon les exigences particulières du rythme dans le passage même où elles se trouvent. On peut dire en un sens que leur durée est *ad libitum*, puisqu'elles n'ont pas de longueur déterminée ; mais on ne peut dire qu'elle soit purement *ad libitum*, puisque, dans la durée à leur donner, il faut tenir compte du texte, de la mélodie, des autres groupes avec lesquels elles forment des mots ou des parties mélodiques : la raison et le goût, l'observation de l'accent, le ralentissement des finales aideront à régler la durée plus ou moins longue à leur assigner.

II. — *Notes neumatiques de deux sons*

Les deux principaux signes neumatiques de

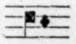
deux sons, le podatus  et la clivis  peuvent se rythmer de deux manières, selon qu'on doit leur conserver leur unité distincte, ou qu'ils se fondent dans un groupe où ils perdraient leur distinction. Dans ce dernier cas, nous n'aurions plus une note neumatique de deux sons, mais un composant de groupe de plus de deux sons. Nous laissons de côté le rythme à leur donner dans ce cas : il en sera question plus tard.

Lorsque ces neumes de deux sons doivent conserver leur unité, le principe de Gui d'Arezzo demande que nous allongions la dernière note. Or l'allongement le plus naturel est celui qui donne à la note allongée une durée double de celle qui n'est pas allongée. De tous les rapports entre sons inégaux, ce rapport double est le plus simple, le plus facilement perceptible, le plus rationnel, le plus artistique.

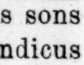
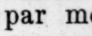
Les deux sons du podatus et de la clivis seront donc entre eux dans le rapport de 1 à 2, la durée du premier étant représentée par 1 et celle du dernier par 2. L'ensemble est ternaire : 1+2=3.

Ces chiffres indiquent non point une valeur absolue du groupe ou des sons dont il est formé, mais simplement le rapport entre les deux sons. C'est pourquoi nous ne disons pas que la première est brève et la deuxième longue, ou que la première est semi-brève et la deuxième brève. Mais la durée des deux sons réunis et de chacun d'entre eux sera déterminée par le rôle que remplit ce neume dans la mélodie. Les valeurs pourront ainsi être : 1 . 2; ou 2 . 4; ou 1/2 . 1; ou 1/3 . 2/3; ou 1/4 . 2/4; ou 2/3 . 4/3, etc.

Quelle que soit la vitesse ou la lenteur de ces neumes, ils conservent toujours leur physionomie propre et distincte, leurs proportions caractéristiques.

L'épiphonus et le céphalicus  sont, le premier un podatus liquescens, le second une clivis liquescens; les proportions de durée sont les mêmes que celles du podatus et de la clivis. Il n'y a de différence que dans l'émission du dernier son : il est plein pour le podatus et la clivis, il est adouci, comme étouffé et fondu avec la note suivante, pour l'épiphonus et le céphalicus. Gui d'Arezzo dit d'ailleurs qu'il n'y a pas d'inconvénient à exécuter comme pleine la note liquescente.

III. — *Neumes de trois sons*

Ces neumes sont de trois espèces : 1° les neumes de trois sons avec flexion oblique : torculus  et porrectus  ; 2° les neumes de trois sons ascendants par mouvement direct : scandicus , ou de trois sons descendants de même par mouvement direct ; 3° les neumes de trois sons dont le premier est représenté par une virga suivie de deux punctums. Nous laissons ici de côté cette troisième espèce pour nous en occuper plus tard.

Pour les deux premières espèces de neumes de trois sons, on peut, en appliquant les principes de la juste proportion et de l'allongement de la finale adopter l'un ou l'autre des rythmes suivants : ou bien 1° faire égaux les deux premiers sons et faire le dernier double de chacun, équivalent aux deux : 1. 1. 2 :

ou bien 2° traiter les deux premiers sons comme podatus ou clivis et donner au troisième une valeur égale à celle des deux autres réunis : 1. 2. 3 :

Chacune de ces manières est bonne. Avec la première, les deux premières notes sont entre elles en rapport simple ou d'égalité ; il y a encore rapport d'égalité entre la première partie du neume formée des deux premiers sons et la seconde partie qui est le dernier son : on a ainsi un rythme binaire dans l'ensemble et binaire dans les divisions. Avec la seconde manière, les deux premières notes sont entre elles en rapport double, et prises ensemble elles sont en rapport simple ou d'égalité avec la dernière note : on a ainsi un rythme binaire pour l'ensemble, ternaire pour les divisions. Celui des deux rythmes qu'il conviendra de choisir, ce sera le mieux en rapport avec les autres parties de la mélodie ; le plus ordinairement c'est le second qu'il faudra prendre, parce qu'il est de même nature que celui des neumes de deux sons.

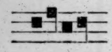
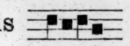
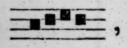
Répétons ce que nous avons déjà fait remarquer au sujet des neumes d'un seul son et des neumes de deux sons : les proportions restant les mêmes, le neume de trois notes peut être exécuté tantôt rapidement, tantôt avec lenteur, selon les exigences de la mélodie ; on ne peut attribuer une valeur absolue ni au groupe, ni aux sons qui le composent.

IV. — *Neumes de quatre sons*

Nous laissons de côté, comme dans le numéro précédent, les neumes de quatre sons composés d'une virga suivie de punctums descendants.

Pour le rythme des autres neumes de quatre sons, nous pourrions l'établir ainsi en tenant compte des deux principes de la juste proportion et de l'allongement de la finale : 1. 1. 1. 3. Nous mettons 3 pour la finale parce que 2 nous donnerait un rythme boiteux, c'est-à-dire une somme de cinq non divisible en parties égales ou régulièrement proportionnées. La proportion 1. 1. 1. 3 est bonne parce que les trois premiers sons ont entre eux un rapport simple, l'égalité, et que les trois ensemble sont en rapport d'égalité avec le quatrième.

Mais cette proportion est déjà quelque peu défectueuse en ce que la valeur 3 assignée à la dernière note est trop grande pour la valeur des pre-

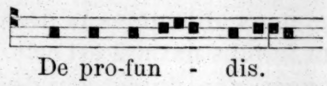
miers sons ; elle arrêterait par trop la marche de la mélodie. Un autre défaut, c'est qu'elle ne répond pas à la constitution des neumes de quatre sons. Ces neumes en effet résultent de l'union intime de deux neumes ayant chacun deux sons : ce sont des podatus et des clivis agglomérés : double podatus , double clivis , podatus et clivis , clivis et podatus . Avec la proportion 1. 1. 1. 3, il ne reste pas trace de cette subdivision rythmique ; elle est remplacée par une autre qui groupe dans une première partie les trois premiers sons et ne laisse que le quatrième pour la deuxième partie ; ce n'est pas ainsi que le neume doit être compris et rendu.

La vraie manière de rythmer est indiquée par la constitution même du neume : il n'y a qu'à donner à chacune des parties composantes le rythme qui lui convient, celui du podatus ou de la clivis ; et, par application de la règle d'allongement, on doublera pour la seconde partie la durée de la première. On aura ainsi, comme valeurs, 1. 2. 2. 4 ; ou, ce qui revient au même, 1/2. 1. 1. 2 ; ou 1/3. 2/3. 2/3. 4/3.

Ce rythme est bon pour chaque partie, nous l'avons vu. Il est bon aussi pour l'ensemble, la seconde partie étant double de la première. Il est bon encore parce qu'il établit entre les deux parties l'union la plus naturelle et la plus simple par suite du rapport d'égalité entre la dernière note de la première partie et la première de la seconde. L'effet qu'il produit est si net, si naturel, qu'il suffit de l'avoir entendu une fois pour en sentir la grâce et pour le retenir. On a ainsi un rythme triplement ternaire : ternaire, celui des deux premières notes ; ternaire, celui des deux dernières ; ternaire enfin, celui de l'ensemble. Ce n'est point par des raisons mystiques que nous sommes conduits au ternaire, mais par des raisons mathématiques, traditionnelles et artistiques appliquées à la notation de ce neume de quatre notes.

Que cette manière de rythmer soit fondée sur la tradition, c'est ce qui ressort des manuscrits pourvus des lettres romaniennes. Très souvent, quand le neume de quatre sons est formé de l'agglomération de deux clivis, la première porte un *c*, signe d'accélération, la seconde est une clivis commune ; ou bien la première est une clivis commune et la deuxième porte un signe d'allongement, soit le *t*, soit le trait horizontal qui charge la tête de la clivis. Le fac-similé du Codex 121 de la bibliothèque d'Einsiedeln publié au troisième volume de la *Paléographie musicale* nous offre cette particularité cinq fois dans la messe du deuxième dimanche de l'Avent. Introït : *ni* de « veniet, » *fa* de « faciet ; » Graduel : *na* de « ordinaverunt, » *fi* de « sacrificia ; » Alleluia : *ta* de « Lætatus, » ici la seconde clivis est remplacée par un pressus, la première portant la lettre *c*, *cito*. Il ressort de là que, d'après la notation, la première partie du neume doit être plus rapide que la seconde et, en vertu de la loi de proportion, que la seconde doit être le double de la première. — On trouve des indications semblables pour les neumes de quatre sons formés de deux podatus ou d'un podatus et d'une clivis.

Une remarque assez importante à faire, c'est que certains groupes qui se présenteraient comme des neumes de quatre sons, doivent être regardés comme un composé d'un premier son et d'un neume de trois sons. Ainsi en est-il, par exemple, de celui qui se trouve au commencement des Traits du 8e ton de la formule suivante :



Les quatre sons de *fun* ne forment pas un seul neume de quatre notes, mais deux notes neumatiques, la première d'un seul son, la seconde de trois sons. L'édition des Bénédictins de Solesmes en notation grégorienne indique cette division, conformément aux manuscrits neumatiques, par un léger blanc laissé entre la première note et les trois suivantes ; dans leur édition en notation musicale, il n'en est pas tenu compte : c'est un défaut.

A ce groupe, il ne faut pas appliquer le rythme des neumes de quatre sons, mais donner à la première note la valeur d'une note d'appui léger et aux trois autres les proportions des neumes de trois sons. Nous traiterions ce groupe ainsi :

V. — *Groupes de cinq sons et plus*

Déjà nous avons vu que les neumes de quatre sons se décomposent en neumes de un, deux et trois sons. A plus forte raison doit-on décomposer les neumes où sont groupés un plus grand nombre de sons. C'est ce qu'enseignait déjà saint Odon de Cluny ou l'auteur du livre qui lui est attribué : « Vous trouverez aussi des mouvements de cinq sons et plus longs encore. Nous jugeons préférable de les distribuer en syllabes dont chacune se compose d'un, deux ou trois sons, chose s'accommodant mieux avec la raison et apparaissant plus utile à ceux qui apprennent le chant. Chaque fois que se rencontrent des séries de sons, il faut y reconnaître plutôt des syllabes multiples. » (Migne, CXXXIII, col. 786, D).

Gui d'Arezzo est du même avis. Nous avons déjà cité le texte où il dit que la syllabe mélodique se compose d'un, deux ou trois sons : d'où il suit que s'il y a plus de trois sons réunis, il y a aussi plusieurs syllabes.

On devra donc, pour rythmer convenablement les groupes de cinq sons et plus, commencer par en reconnaître les subdivisions afin de donner à chacune le rythme qui lui convient : ces subdivisions sont indiquées par la notation.

Cela fait, il sera encore nécessaire d'examiner quel est le rôle mélodique de chacun des composants dans la partie où ils se trouvent. Au commencement, la vitesse doit être plus grande ; à la fin, si un repos doit se faire sentir, il y aura un ralentissement du dernier neume ; si au contraire le groupe doit se lier intimement à un groupe suivant, comme il arrive à la fin d'une syllabe du texte qui n'est pas la dernière du mot, le mouvement devra être plus rapide afin que la mélodie ne soit pas coupée par un repos entre deux syllabes d'un même mot. C'est dans cet arrangement rythmique que trouvera son application la remarque plusieurs fois répétée plus haut, que les neumes d'un, deux et trois sons, tout en conservant leurs proportions intimes, peuvent être plus longs ou plus brefs selon les exigences de la mélodie.

Enfin, dans l'attribution à faire des valeurs diverses aux neumes qui forment le groupe, il faudra tenir compte de la proportion et faire en sorte qu'un neume réponde au neume voisin par un rapport d'égalité ou par un rapport double.

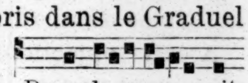
Comme les composés de cette espèce sont assez variés, nous ne pouvons en établir une nomenclature complète. Nous nous bornerons à quelques exemples qui suffiront pour faire comprendre ce qui précède.

Voici d'abord des finales de Graduels dont le rythme est identique :

Il y a sept notes dans chaque groupe ; la division est ainsi indiquée par la notation : trois sons, deux sons et deux sons. Le neume de trois sons, torculus, doit être plus rapide parce qu'il ouvre la marche du groupe ; le dernier neume, clivis ou pressus, doit être allongé parce qu'il est la finale du groupe et de la pièce entière.

Chaque neume aura la durée voulue pour répondre à son rôle dans ce membre de phrase, si on le rythme ainsi :

Les deux premiers neumes forment une somme égale de valeurs et le troisième une somme double. Comme ce groupe termine la pièce, le ralentissement est très prononcé.

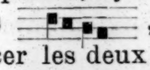
Voici un autre exemple où la division est la même, mais où la vitesse est différente parce que le groupe est dans le corps d'un mot, que le repos qui doit suivre est peu important et qu'il se fait, non pas à la dernière note du groupe, mais à la syllabe suivante. Le passage est pris dans le Graduel de la troisième messe de Noël : 

Exécution rythmique :

Si, pour faciliter la reprise du chœur après *revelavit*, à *justitiam*, on voulait accentuer davantage le repos de *revelavit*, on rythmerait ainsi :

Par ces exemples on comprendra ce que nous avons dit et répété, que les neumes, tout en conservant leurs proportions caractéristiques, doivent recevoir des valeurs différentes selon le rôle qu'ils ont à remplir dans la mélodie.

VI. — *Virga suivie de punctums*

Le neume formé d'une virga suivie de punctums descendants est une forme à part, bien différente de la clivis avec laquelle il faut bien se garder de la confondre. Il est arrivé parfois que les transcripteurs, ayant à reproduire deux clivis successives , ont trouvé plus expéditif de remplacer les deux clivis par un climacus, c'est-à dire par une virga suivie de punctums : (Cf. Dom Pothier, *Mélod. grég.*, p. 66). C'est une altération du texte, qu'il faut corriger avant toute interprétation.

Au lieu d'être une virga simple, la note qui précède les points descendants peut être un neume de deux sons, podatus ou clivis, ou un neume de trois sons, torculus ou porrectus. Dans ces cas, la dernière note de ce neume est en regard des points descendants dans les mêmes relations que la virga quand elle est seule.

Quand le texte authentique nous présentera une virga suivie de points, voici l'idée que nous devrons nous faire du groupe. La virga est la note mère, la note principale qui va se développant dans les points qui la suivent et sont à son égard dans la dépendance la plus étroite. Dom Pothier a bien compris le caractère du groupe et les rôles corrélatifs de la virga et des points descendants : « La *virga*, dit-il, ou note caudée qui occupe le sommet de ces groupes, a régulièrement plus d'intensité ; la raison en est que de l'impulsion donnée à cette note culminante doivent, pour ainsi dire, naître les notes qui suivent en descendant. Celles-ci sont toujours faibles et obscures. » *(Mélod. grég.*, p. 90).

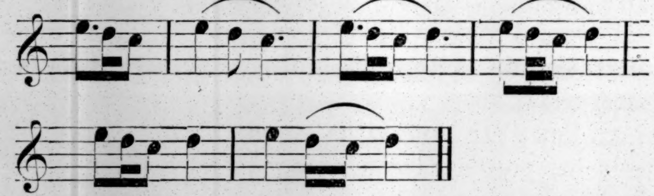
Le plus simple des groupes de cette nature est le climacus ordinaire, une virga suivie de deux points : . La virga ou la note qui en fait la fonction, en raison de son importance et de son rôle, doit avoir une durée qui fixe l'attention sur elle ; mais cette durée ne doit pas être telle que la voix paraisse se reposer sur elle ; les

points qui suivent la développent et la complètent. Ces points doivent être moins appuyés.

En dehors de cette indication générale, il est impossible de déterminer d'une manière précise une proportion qui puisse constamment s'appliquer aux sons du climacus, parce que son rôle dans la mélodie est très varié. Parfois il a sa valeur de syllabe mélodique indépendamment des autres neumes qui le précèdent ou qui le suivent ; parfois son rythme doit se combiner avec quelqu'un de ces groupes auquel il est intimement lié ; bien qu'il soit le plus souvent encadré dans un mot mélodique, il lui arrive parfois d'être la finale d'une phrase ou d'une pièce : voir, par exemple, les Graduels du 4e et du 11e dimanche après la Pentecôte. Avant donc de chercher la meilleure manière de rythmer le climacus, il faudra reconnaître son rôle et assigner les valeurs qui accentueront ce rôle le plus naturellement, en tenant compte pour cela de la juste proportion.

En certains passages le dernier des deux points est remplacé par une virga jacens ; en d'autres ce sont les deux points qui sont ainsi changés. C'est un signe d'allongement pour le groupe entier, et non pas seulement pour le son figuré par la virga jacens.

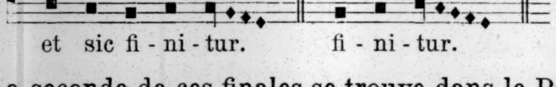
Voici quelques exemples de rythmes bons entre lesquels on peut choisir le mieux approprié à la marche de la mélodie :



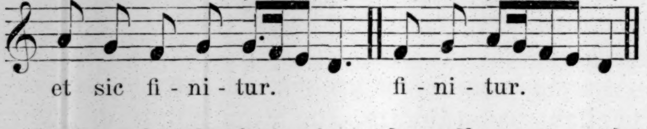
Quand il y a plus de deux points après la virga ou la note qui en fait la fonction, le genre d'exécution est le même : virga appuyée, ni trop longue ni trop brève, points descendants plus légers, bien unis, sans nouvelle impulsion de la voix, à moins qu'elle ne soit indiquée dans la notation, mais avec ralentissement si un repos doit se faire sentir à la fin du groupe.

Voici, par exemple, le rythme que nous adopterions pour les cas suivants :

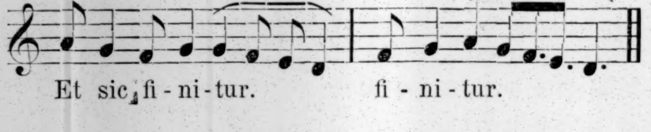
Formules psalmodiques du 1er ton :



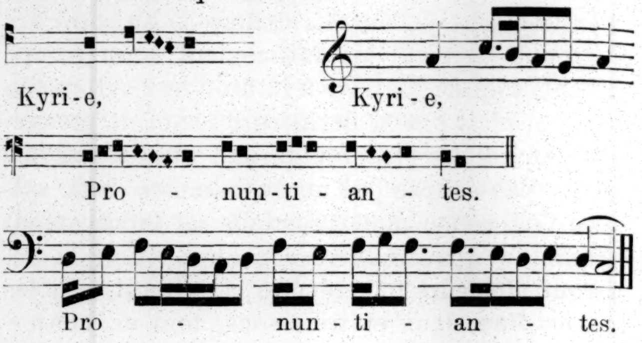
La seconde de ces finales se trouve dans le Pontifical ; nous la donnons parce qu'il y a un punctum de plus que dans la finale ordinaire :



Si la psalmodie était plus solennelle, nous rythmerions ainsi :



Dans ces rythmes, c'est le repos qui fait allonger les derniers points. Dans les suivants l'allongement est moindre, et surtout il ne produit pas le sentiment du repos, le mouvement se continuant avec les notes qui suivent :



VII. — *Objections*

Au sujet de cette manière d'entendre le rythme du plain-chant, on nous a fait trois objections auxquelles nous allons répondre.

— La première est tirée du caractère que donne ce rythme aux mélodies grégoriennes. Au lieu d'une marche *unie et plane* se poursuivant avec un mouvement uniforme, ce sont des successions de groupes divers se détachant les uns des autres : ce n'est plus le plain-chant, *planus cantus,* où les sons doivent être le plus possible égalisés dans la durée.

Notre réponse est que précisément la marche *unie et plane* est opposée à l'enseignement des meilleurs et des plus anciens auteurs du moyen âge, ainsi qu'à la notation elle-même et aux règles les plus certaines de l'intelligence et du goût.

La perfection du chant *plane* ainsi entendu est l'exécution à notes uniformément égales. Or ce rythme est aussi barbare qu'anti-traditionnel.

Les mélodies grégoriennes se composent de phrases, de membres de phrase, de mots mélodiques, enfin de syllabes dont chacune ne peut avoir qu'une, deux ou trois notes ; et chacune de ces divisions doit ressortir dans l'exécution comme elle ressort dans la notation. Si donc le rythme que nous proposons a pour effet de faire sentir ces distinctions, tout en maintenant la cohésion des subdivisions dans l'unité des divisions plus importantes, il est évident qu'il répond à la nature du chant grégorien telle qu'elle est consignée dans la notation neumatique, d'une part, et, d'autre part, dans l'enseignement des meilleurs auteurs.

— La seconde objection est que ce rythme est trop compliqué pour être compris et appliqué. Quel est le chantre qui pourra saisir ces proportions où il faut tenir compte parfois d'un tiers, d'un quart de temps, accélérer ou retarder en observant une mensuration descendant à de si multiples détails ?

A cette objection plus sérieuse, nous répondons en faisant une distinction entre les chantres qui

sont de purs exécutants, et les maîtres de chant qui doivent posséder la science du rythme afin de pouvoir non seulement sentir ce qui est agréable ou désagréable dans l'exécution, mais encore se rendre compte des raisons pour lesquelles telle manière de chanter est bonne et telle autre mauvaise.

Aux simples chantres, la connaissance approfondie des principes du rythme en général, l'étude des proportions dans la durée des sons, le calcul des meilleures durées à employer, ne sont pas nécessaires. Il suffit qu'ils apprennent sous la direction d'un maître la manière d'exécuter les neumes de deux et de trois sons à différentes vitesses. C'est un alphabet rythmique qu'il leur faut posséder, comme les enfants doivent connaître les lettres de l'alphabet pour apprendre à lire, comme les chantres eux-mêmes doivent apprendre les intonations des notes de la gamme et de leurs principaux intervalles. Après ce premier apprentissage, il n'y a plus qu'à indiquer aux chantres où ils doivent ralentir la marche pour marquer le repos, où ils doivent l'accélérer pour lier le groupe qui précède à celui qui suit ou pour faire prendre à la voix son élan. Cela compris, on arrivera à une exécution aussi parfaite que possible en faisant sentir aux chantres le sens musical de chaque phrase et en obtenant qu'ils le rendent de la manière la plus naturelle.

Mais il faut davantage au maître de chant pour qu'il soit vraiment habile dans son art et puisse diriger ses chantres avec sûreté. Il lui faut du goût, un goût bien formé, prémuni contre les habitudes de la musique moderne, profondément pénétré du caractère mélodique propre au chant grégorien. Si l'antique tradition était restée vivante, il pourrait, à la rigueur, se contenter de la suivre sans en étudier à fond les éléments; mais cette tradition a été interrompue et oubliée, il faut la faire revivre : on ne saurait y arriver sans connaître les principes mêmes du rythme en général et ceux qui s'appliquent spécialement aux mélodies grégoriennes. Avec le goût, il faut la science du chant ecclésiastique, et la science a plus d'importance encore que le goût, parce que c'est à la raison qu'il appartient de le guider. C'est ce que faisait remarquer avec beaucoup de justesse un auteur du XI^e^ siècle, Bernon de Reichenau, dans son « Prologus ad Tonarium » : « Celui qui voudrait ne s'en rapporter qu'au goût seul et non à la raison qui est la maîtresse, quand il est nécessaire de les consulter l'un et l'autre, et principalement la raison..., celui-là devrait être mis de pair avec le rossignol... mais non être tenu pour un chantre instruit. » (n. 14).

Un maître de chant, pour devenir vraiment capable, doit acquérir par des exercices répétés et faits avec soin le sentiment de la proportion dans les durées des sons, de l'égalité dans la vitesse des groupes, de l'observation des proportions demies ou doubles dans l'accélération ou le retard du mouvement, de ce qui constitue le naturel et la grâce dans la succession des mouvements inégaux et surtout dans les finales des phrases où il importe que le rythme soit plus particulièrement exact et soigné.

Ces études, théoriques et pratiques, paraissent tout d'abord minutieuses et exigent de l'application ; mais il n'y a que le premier pas qui coûte, la marche devient bientôt facile et rapide.

En tout cas, nous ne demandons cet effort qu'aux maîtres, et non aux exécutants, qu'ils dirigeront sans difficulté quand ils seront eux-mêmes bien formés.

— La troisième objection est que ce rythme, avec tout son appareil de proportions et de valeurs diverses, ne saurait avoir la simplicité et le naturel qui conviennent au plain-chant.

Ce n'est là qu'un simple préjugé qui s'évanouit à la première audition. Nous en avons fait bien des fois l'expérience. Ce qui frappe le plus les auditeurs quand ce rythme est bien appliqué, c'est précisément le naturel de la marche et la grâce des mouvements. Qu'on nous permette de raconter une expérience de ce genre qui nous a bien encouragé à nos débuts ; il y a de cela trente-six ans au moins.

Nous étions allé consulter sur la question du plain-chant les précieuses collections de la bibliothèque de M. l'abbé Stephen Morelot. Nous tenions à avoir son jugement sur notre système de rythme grégorien. La théorie exposée et comprise, nous lui mîmes en main la transcription d'un Graduel avec l'indication, en chiffres, de toutes les valeurs. Après examen et vérification de la conformité des valeurs avec la théorie, l'éminent musicien trouva la chose fort compliquée, mais il réserva son jugement, ne voulant le donner qu'après audition. Après avoir entendu la pièce ainsi exécutée : « C'est fort bien, dit-il ; je ne comprends pas autrement le plain-chant. Mais vous n'avez pas observé vos valeurs. » Le Graduel lui fut plusieurs fois répété de la même manière ; il put se convaincre que dans tous les détails les proportions du chant étaient bien celles qui étaient inscrites en chiffres sur la transcription. Il resta fort étonné qu'un rythme d'apparence si compliquée fût, dans l'exécution, si naturel et si simple.

Depuis, grâce aux publications plus récentes et surtout à celles des Bénédictins de Solesmes, éclairé d'ailleurs par une longue pratique, nous avons pu compléter nos données théoriques et rectifier quelques applications pratiques, particulièrement l'adoption pour certains groupes d'une mesure trop longue qui nuisait à l'unité de la phrase ; mais le système est resté le même au fond, tel que nous venons de l'exposer.

Nous n'avons rien inventé ; tout notre travail a consisté à relever et à coordonner les principes du rythme d'après saint Augustin et les indications fournies par les auteurs du moyen âge qui ont

traité du chant au point de vue du rythme, et consignées dans la notation des manuscrits.

Avons-nous réellement trouvé juste ? Nous en laissons le jugement à qui de droit.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Nous entendons parler de la crise du libéralisme, et des périls de la liberté. Qu'est-ce que ce libéralisme et cette liberté ? Et de quelle crise sont-ils atteints ?

R. — Il est difficile de répondre d'une manière précise à cette question. Il existe présentement tant de crises : crise de l'enseignement, crise de la foi, crise financière, crise sociale, etc., etc., sans compter la crise en question, celle du libéralisme, que l'on peut dire que tout est en crise. Et au sujet de ces crises tant de docteurs dissertent, que l'on se perd à vouloir suivre leurs élucubrations, et que finalement l'on s'aperçoit qu'il faut encore ajouter à toutes ces crises celle de la logique et de la raison.

Et puisque l'on nous demande de parler de la *crise du libéralisme,* il semble d'abord que l'écrivain qui le premier a mis ce titre en avant et jeté le cri d'alarme, ait simplement voulu dire que les libertés modernes : de conscience, de la presse, de la parole, de l'enseignement, d'association, etc., menacent, entre les mains des gouvernements actuels, d'aboutir à un état de contrainte et de servitude légale équivalent à la *tyrannie* qui régnait sous les anciens régimes. Ce serait la faillite de la liberté.

C'est bien en effet cette conception qui paraît répondre à la réalité. Mais lisez les articles des docteurs qui diagnostiquent la crise, qui l'admettent, qui la nient, qui la discutent, qui proposent des remèdes. Après peu de temps vous ne savez plus de quoi il s'agit. Vous restez confondu de la quantité d'idées fausses qui se remuent pour une seule question, et du degré d'aberration et de contradiction où peuvent arriver, faute de principes, des hommes d'ailleurs intelligents, instruits et bien intentionnés.

Apportons quelques échantillons recueillis çà et là :

Dans les anciennes sociétés monarchiques, quand l'autorité venait d'en haut, il était légitime pour le peuple de réclamer la liberté absolue. Maintenant que l'autorité vient d'en bas, la même réclamation n'a plus de raison d'être. La liberté doit être restreinte par la loi.

Du reste, le droit divin non seulement n'existe plus, mais n'a jamais pu exister. La thèse du droit divin n'a été qu'une illusion. Même en admettant Dieu, la souveraineté ne peut venir que de la collectivité des citoyens.

Le père a le devoir d'élever son enfant ; il n'en a pas le droit. Ce droit est à l'Etat, premièrement parce que l'enfant est un futur citoyen libre qui doit apprendre à discuter les institutions sociales, tout en les respectant, et à critiquer la loi, tout en lui obéissant ; et secondement parce que l'enfant est un mineur dont on doit protéger la liberté contre les influences de la famille.

L'enseignement ne doit pas être dogmatique ; mais il doit imposer avec autorité ce principe incontestable : qu'il n'existe pas de dogmes.

Le libéralisme, dont le fondement est la négation de l'autorité de Dieu sur la liberté humaine, n'est pas l'ennemi de l'autorité, mais seulement du despotisme.

D'ailleurs l'homme n'est libre qu'en théorie. En pratique il est esclave ; car il est en société, et tout être social est esclave.

La liberté n'est pas un droit. Les libertés sont des forces individuelles ou collectives. Mais elles ne sont pas des droits. Un droit ne peut être que le résultat d'un contrat.

La société étant la collection des individus, et tout droit résultant des contrats entre ces individus, il s'ensuit que la famille n'a pas de droits par elle-même.

L'État n'a que le droit de police et de justice pour conserver la paix et l'ordre ; s'il est grand et capable de faire la guerre, il a encore le droit de guerre. Et si vous lui accordez son budget, cela lui doit suffire. Il n'a rien de plus à demander ni à faire.

Et combien d'autres perles on pourrait ramasser ! Peu importe d'ailleurs de quels auteurs elles proviennent. Elles proviennent de partout et de tous, depuis le professeur athée qui *dogmatise* dans sa chaire ou dans les journaux, jusqu'au conférencier plus ou moins libéral, ou plus ou moins catholique, qui étale sa virtuosité et sa phraséologie moderne devant un auditoire select.

Où est la cause de toutes ces erreurs ? Elle n'est pas toujours dans un mauvais esprit, ni dans une philosophie hostile à la vérité religieuse : plusieurs de ces raisonneurs sont des hommes sincères et même de bons catholiques. Elle est dans le manque de principes sérieux et de logique. On parle des choses sans les définir, et partant sans savoir au juste de quoi l'on parle. Et ces mots : liberté, droit, autorité, société, ne représentent souvent que des idées vagues ou différentes selon les esprits. Comment alors raisonner juste, et comment s'entendre sur les conclusions ?

Si nous voulons projeter quelque lumière dans ces confusions, commençons par rappeler quelques notions exactes.

Qu'est-ce que la liberté ? — La liberté ou le libre arbitre est la faculté pour la volonté raisonnable de choisir entre les moyens qui conduisent au bien de l'être, au bonheur. La volonté n'est pas libre de chercher ou de ne pas chercher le bonheur, qui est sa fin et le motif déterminant de toutes les actions humaines. Cette fin s'impose. Le choix n'est donné que sur les moyens, sur les moyens du bien. Mise en face de ces biens qui ne sont que des moyens, et qui ne sont pas le bien absolu ni nécessaire, la volonté se détermine elle-même, avec connaissance et délibération. C'est là qu'est la vraie liberté, celle qu'on appelle *liberté d'indifférence* ou *liberté de nécessité.* S'il y avait une nécessité intérieure, une force intérieure déter-

minant la volonté, la liberté n'existerait pas. S'il y avait une nécessité extérieure, une contrainte du dehors, la liberté existerait, bien que ne pouvant pas s'exercer. Le libre arbitre peut donc parfaitement coexister avec la contrainte extérieure ; et l'on ne doit pas confondre la vraie liberté, la liberté d'indifférence, avec la liberté de coaction.

Nous avons dit que la liberté ne porte pas sur la fin absolue des êtres raisonnables, c'est-à-dire sur le bonheur, mais seulement sur les moyens. Si donc une volonté est parvenue à la possession de cette fin absolue, qui est Dieu, elle n'est plus libre de ne pas la vouloir, elle n'est plus libre de ne pas aimer Dieu. Ainsi les bienheureux dans le ciel n'ont pas la liberté par rapport à Dieu, bien suprême, mais seulement par rapport aux biens inférieurs non nécessairement liés avec le bien divin. Dans la vie présente, l'homme n'a la liberté par rapport à Dieu que par suite de son appréhension incomplète du bien suprême, qu'il n'atteint que dans des représentations finies et défectueuses. Et c'est une grande imperfection.

En somme, le bien étant seul l'objet de la volonté, si l'intelligence, qui dirige la volonté, appréhendait toujours les choses sans erreur, et les présentait toujours ainsi à la volonté, celle-ci n'exercerait son choix qu'entre les biens. Et ce serait la liberté parfaite. La liberté de faire le mal est un défaut.

Pour remédier à ce défaut, et pour empêcher la liberté de s'égarer en dehors de la sphère du bien, il existe des délimitations, qui sont les lois morales. Elles viennent de Dieu immédiatement ou médiatement. Elles ont pour but d'indiquer ce qui est bien et ce qui est mal, et de marquer les termes au delà desquels l'usage de la liberté devient un abus et un péché. Cependant elles n'enlèvent pas à l'homme sa puissance physique. L'homme dans son état actuel peut toujours violer l'ordre. Il n'en a pas la liberté morale, mais il en a la liberté physique. Il ne peut le faire sans pécher ; mais il le peut faire.

Il peut exister des conflits ou des limitations réciproques entre les libertés considérées dans des sujets différents. Ces conflits ou ces limitations peuvent provenir d'une autorité de fait ou d'une supériorité de droit. Prenons pour exemple la famille et l'Etat. Historiquement et dans l'ordre des faits, la famille a préexisté à l'Etat. Le chef de famille avait donc ses droits et ses libertés avant que l'Etat eut les siens. L'Etat se forme, et la famille s'y trouve englobée. En vertu de la fin même de l'Etat qui est le bien commun des membres de la société, l'Etat pourra restreindre les droits et les libertés de la famille sur tous les points où l'ordre moral exigera que le bien particulier de la famille soit subordonné au bien commun. Supériorité de droit. — D'autre part, sur tous les points où cette subordination ne sera pas exigée par le bien commun, le droit et la liberté de la famille devront rester intacts, à cause de la priorité de fait. Ajoutons qu'en plusieurs cas les deux priorités, de droit et de fait, se trouvent réunies. Il existe dans la famille des droits essentiels, d'ordre naturel, contre lesquels en aucune hypothèse l'Etat ne peut prévaloir.

Mais qu'est-ce qu'un droit ? — Un droit est la faculté morale, inviolable, appartenant à quelqu'un de faire, d'avoir ou d'exiger justement quelque chose. Il y a des droits qui sont fondés dans la nature et sont absolus, d'autres qui sont hypothétiques, supposant des faits particuliers non nécessaires.

Au droit correspond le devoir, ou obligation morale de faire ou d'omettre quelque chose. Quand quelqu'un a le droit de faire, d'avoir, ou d'exiger quelque chose, réciproquement quelqu'autre a le devoir de le laisser faire ou posséder cette chose (obligation négative), ou de faire ce qu'il exige (obligation positive).

Le fondement primitif du droit et du devoir est dans la nature même de l'être raisonnable. Tout homme doit tendre à sa fin, qui est le bien suprême, en observant l'ordre naturel. Or la fin et le bien suprême de l'homme est Dieu, qui est aussi sa cause première. Et à cause de cela tous les droits et les devoirs de l'homme dérivent du droit souverain de Dieu. C'est parce que Dieu est sa fin dernière et sa première cause, que l'homme a l'obligation essentielle de se référer à lui en tout, et de suivre l'ordre établi par lui ; et que Dieu a le pouvoir d'exiger de l'homme la soumission, l'adoration, etc. D'autre part, c'est parce que l'homme a le devoir naturel et essentiel de tendre à Dieu comme à sa fin, et d'obéir à ses lois, qu'il a le droit de n'être empêché sur ce point par aucune puissance inférieure, et d'exiger toute liberté nécessaire à l'accomplissement de ses obligations naturelles.

Il existe du reste une échelle des droits selon les sujets et selon les objets.

Le premier sujet du droit est Dieu, qu'il s'agisse du droit naturel ou du droit positif. Tout autre droit cède donc au droit divin.

Après Dieu, l'ordre hiérarchique des droits est le suivant : 1° la société ; 2° la famille ; 3° l'individu.

Mais l'objet du droit peut changer cet ordre. Car, comme nous l'avons déjà remarqué, certains objets sont antérieurs ou supérieurs à d'autres, antérieurs par une priorité d'existence, supérieurs par une connexion plus intime avec l'ordre essentiel. C'est ainsi, par exemple, que le droit de la famille par rapport à l'éducation des enfants l'emporte sur le droit de la société.

Ces notions comprises (et elles sont plus que suffisantes), il est facile de juger la valeur des affirmations que nous avons citées.

« 1° Dans les anciennes sociétés monarchiques, quand l'autorité venait d'en haut, et s'imposait au nom d'un droit divin, il était légitime pour le peuple de réclamer la liberté absolue. Mainte-

nant que l'autorité vient d'en bas, il n'en est plus de même. La loi doit restreindre la liberté. »

Que d'erreurs en peu de lignes ! L'autorité ne vient-elle pas toujours d'en haut ? Peut-elle avoir d'autre source que Dieu ? Que la forme du gouvernement soit monarchique ou démocratique, peu importe. Les dépositaires quelconques de l'autorité l'ont reçue de Celui qui la possède au degré suprême. — Que pour venir à eux elle passe par le peuple, ou qu'elle leur soit dévolue directement, ce sont deux modes accidentels, deux hypothèses, dont la seconde n'a été réalisée sans conteste que dans une nation à part, la nation juive, et par une intervention directe de Dieu ; ç'a été le gouvernement théocratique. Mais la première est la condition commune. Quelles que soient les prétentions des régaliens, le pouvoir vient de Dieu par le peuple. Sous une république pas plus que sous une monarchie il n'est légitime de réclamer la liberté absolue. En toute hypothèse existent des droits supérieurs, celui de Dieu d'abord, qui doivent restreindre les libertés inférieures, et surtout celle qui se trouve la dernière dans l'ordre hiérarchique, la liberté individuelle. Les raisons de restreindre la liberté par la loi existent donc sous tout régime, même le plus démocratique. Elles existent non point seulement en vertu de la nécessité de se préserver de l'anarchie, mais encore et surtout en vertu de droits supérieurs, et en dernière analyse, du droit suprême de Dieu, à faire respecter.

Le rationaliste qui, prenant pour dogme que tout pouvoir vient d'en bas, c'est-à-dire de l'homme, et que par là-même tout homme a droit de s'insurger contre toute autorité qui aurait la prétention de venir d'en haut, est un pur anarchiste. En vertu de ses propres principes il ne peut imposer aucune limite à la liberté individuelle. Si les individus, qui sont le peuple et le maître suprême, ne veulent point de loi, qui aura le droit de leur en imposer ?

2° « Le droit divin n'a jamais pu exister. Même en admettant Dieu, la souveraineté ne peut venir que de la collectivité des citoyens. »

Ceci revient à dire que dans la question de droit social on n'a pas à tenir compte de Dieu. Socialement Dieu n'existe pas. Il est évident que dans cette hypothèse, en effet, il ne peut y avoir de droit social divin. Mais alors la souveraineté ne venant plus de Dieu ne vient de nulle part. Mettez des collectivités et des contrats sociaux tant qu'il vous plaira. Tous les individus qui se réuniront en collectivité et qui feront des contrats n'ont aucun droit de supériorité l'un sur l'autre. S'il n'y a aucun ordre supérieur qui s'impose à lui, chacun est absolument indépendant de tous les autres, et n'est pas tenu à se soumettre. Il ne reste que la force pour lier les membres entre eux. Le nombre fera la loi, et la majorité contraindra la minorité. Pas de droit divin, pas d'autorité morale, pas de souveraineté. Le dernier fondement de l'ordre social sera la force du nombre. Et la conséquence sera la coercition de toute liberté.

3° « Le père a le devoir d'élever ses enfants ; il n'en a pas le droit. Ce droit est à l'Etat, parce que l'enfant est avant tout un futur citoyen à former, et un mineur à protéger. »

C'est ici qu'on découvre jusqu'à quelles conséquences absurdes s'étendent les principes du contrat social. L'autorité ne vient que de l'homme ; l'homme individuel en s'associant forme l'Etat, à qui il aliène tous ses pouvoirs et tous ses droits. L'Etat devient la concentration de tout pouvoir et de tout droit. Il n'existera de pouvoir et de droit qu'en lui et par lui. Par suite le père de famille n'aura de droit sur ses enfants que dans l'Etat et par l'Etat. Il aura bien sans doute le devoir de les élever, parce qu'il est délégué dans cette fonction par l'Etat et par la société. Il aura même, en vertu de cette fonction, certains droits par rapport aux autres citoyens ; mais par rapport à l'Etat il n'en aura aucun. L'enfant est avant tout un germe de citoyen et d'électeur. L'Etat doit l'élever en vue de cet avenir. Il est exposé à être influencé dans sa conscience par des tendances confessionnelles opposées à sa liberté : c'est à l'Etat à le protéger, même contre son propre père et contre sa famille.

Tout cela est absolument faux et ridicule. L'Etat ne possède pas le droit d'éducation. C'est un droit essentiel et antérieur du père de famille. Le père et la famille préexistent à l'Etat. La société en se formant avec l'élément des familles n'absorbe pas les droits essentiels de la famille. Elle peut seulement, en vue du bien commun, surveiller, comme du dehors, pour assurer l'accomplissement des devoirs paternels, et corriger les abus, s'il s'en produisait. Mais c'est une simple fonction de contrôle extérieur et accidentel. La famille est par elle-même un sanctuaire inviolable ; l'autorité y est donnée par Dieu avec la paternité ; et le père a le droit comme le devoir de transmettre à ses fils la vie morale aussi bien que la vie physique. Il est par institution divine l'organe de tradition des vérités morales et religieuses qui sont le patrimoine nécessaire de l'être raisonnable et social qu'il a engendré. Par la même institution divine, ce patrimoine que le père doit transmettre, le fils doit le recevoir ; il n'a pas le droit de le récuser ; et ni l'Etat ni nul autre n'ont le droit de le récuser pour lui, parce que c'est l'ordre naturel et divin.

L'Etat par lui-même n'est pas plus instituteur qu'il n'est père. S'il a des écoles, c'est pour aider les parents, en vue du bien public, mais non pour se substituer à eux ; dans l'éducation il n'est que leur délégué. Ils peuvent lui confier leurs enfants, comme ils peuvent les confier à d'autres, et même ne les confier à personne, mais en garder le soin pour eux-mêmes exclusivement. S'il les confient à l'Etat, l'Etat est tenu de faire en leur place ce qu'ils sont tenus de faire eux-mêmes, c'est-à-dire

d'élever les enfants selon la loi divine de la famille.

4o « L'enseignement ne doit pas être dogmatique. Mais il doit imposer avec autorité ce principe qui ne peut être contesté, à savoir, qu'il n'existe point de dogmes. »

Cette affirmation est contradictoire et fausse.

Elle est contradictoire, car imposer avec autorité un principe incontestable, inculquer à l'esprit des enfants, comme postulatum indiscutable, qu'il n'existe point de dogmes, ceci est formellement donner un enseignement dogmatique.

Elle est fausse, aussi fausse qu'une affirmation d'athéisme ou de matérialisme. Sans doute, s'il n'y a pas de Dieu, il n'y a pas de dogmes. Mais s'il y a un Dieu, ce Dieu, vérité suprême et infaillible, peut imposer à l'esprit créé des vérités à croire ; et s'il les impose, l'homme n'aura pas le droit de les rejeter, premièrement parce qu'elles seront sûrement des vérités, et secondement parce qu'elles seront imposées par l'autorité suprême.

5o « Le libéralisme n'est pas l'ennemi de l'autorité, mais seulement du despotisme. »

Si l'on entend simplement par libéralisme l'amour et le désir des justes libertés, convenables à la nature sociale de l'homme, et maintenues dans la subordination régulière à l'autorité légitime, évidemment ce libéralisme n'est pas ennemi de l'autorité.

Mais ici *libéralisme* veut dire l'ensemble des *libertés modernes*, conquêtes de la Révolution, l'ensemble des doctrines condamnées par l'Eglise sous ce même nom de libéralisme. Les libéraux en réclamant contre cette condamnation ont montré que c'est bien là en effet ce qu'ils veulent enseigner et pratiquer. Or ce libéralisme se résume en ceci : en politique, en science, en morale, en religion même, tenir qu'il n'y a pas d'autorité divine qui s'impose à l'homme, et que l'homme est la règle suprême de toutes ces choses. C'est l'affirmation de l'indépendance absolue de l'homme. Et si une telle indépendance n'est pas contraire à l'autorité, et tout d'abord à l'autorité suprême de Dieu qui contient toutes les autres, on peut se demander ce qu'il y aura donc jamais de contraire à l'autorité.

6o « D'ailleurs l'homme n'est libre qu'en théorie. En pratique il est esclave ; car il est en société, et tout être social est esclave. »

Voilà un autre aspect des choses, une fausseté en sens contraire.

L'homme est libre en théorie et en pratique ; entendons la vraie liberté, c'est-à-dire l'absence de contrainte intrinsèque. La puissance de se déterminer soi-même est une propriété constitutive de la nature humaine. Mais cette liberté, de même que, tout en restant vraie liberté, elle peut et doit être restreinte et dirigée par des lois, de même elle peut être restreinte par les conditions de l'existence du sujet, et subordonnée aux exigences d'un bien d'ordre supérieur, tel qu'est le bien commun de la société. La société est d'institution divine. Elle n'est point pour écraser la liberté, mais pour l'utiliser au profit du bien commun ; elle lui demande des sacrifices, mais elle la doit respecter dans tous ses droits essentiels. Là où l'être social ne serait plus qu'un esclave, c'est que le pouvoir social sortirait de sa sphère. Il ne serait plus un pouvoir légitime, mais une injuste tyrannie.

7o « La liberté d'ailleurs n'est pas un droit ; elle n'est qu'une force. Un droit ne peut être que le résultat d'un contrat. »

Cette affirmation est inspirée du *Contrat social.* Elle est du reste entièrement erronée. Si le droit ne peut être que le résultat d'un contrat, qu'on nous dise donc de quel contrat résulte le droit de Dieu sur toutes ses créatures ; de quel contrat résulte le droit du père de famille sur ses enfants. Ces droits, et beaucoup d'autres, ne résultent-ils pas de l'essence même des choses, et de l'ordre naturel ? Ils sont absolus et antérieurs à toute convention.

Si tout droit venait d'un contrat, comme tout contrat est nécessairement un acte social, il s'ensuivrait qu'en dehors de la société il n'y a pas de droits. N'aperçoit-on pas quelle porte est ainsi ouverte au plus effroyable socialisme ? La société civile n'existant que par suite du contrat mutuel de tous ses membres, qui ont abandonné leurs droits à la collectivité, chaque individu est livré sans défense à la puissance irresponsable de cette collectivité ; il est absorbé. La famille ne compte plus.

Au reste, dans toutes les théories sociales modernes, la famille est laissée de côté. On ne voit dans la société que deux termes : le gouvernement et les particuliers, l'Etat et les individus. Or cette conception est absolument contraire à la vérité. Car selon l'ordre naturel, et dans la réalité historique, le premier, le réel élément de la société n'est pas ce grain de poussière qu'on appelle individu. La vraie cellule sociale primitive est la famille, c'est l'homme complet, tel que Dieu l'a créé : *masculum et feminam creavit eos.*

8o « L'Etat n'a que le droit de police et de justice, pour conserver la paix et l'ordre ; et s'il est grand et capable de faire la guerre, il a le droit de guerre, pour se conserver lui-même. Ajoutez seulement le budget pour lui fournir l'argent nécessaire. Et ce sera tout. Ses droits, ses besoins et ses pouvoirs ne s'étendent pas au delà. »

Il semblerait suivre de ces principes que les petits Etats, étant petits et incapables de résister aux grands, n'ont pas le droit de se défendre et de se conserver. Mais passons sur cette considération.

Est-il vrai que la mission de l'Etat se renferme dans la police, la justice, et, au besoin, la guerre, c'est-à-dire dans la conservation matérielle de la

société par l'ordre extérieur ? Répondre affirmativement serait supposer que la société civile n'a d'autre fin que le bien matériel de ses membres. Et c'est la doctrine matérialiste. Ce qui est vrai, c'est que la société civile a pour fin en général le bien temporel de ses membres, qui comprend le bien moral autant et plus que le bien physique. L'Etat a donc le devoir, et par suite le droit de procurer aux citoyens tous les moyens d'une bonne vie, ce que les anciens appelaient *vita honesta*, et les scolastiques *vita secundum virtutem*. Par conséquent il a le devoir et le droit de promouvoir, avec et au dessus de ce qui concerne la sécurité ou le bien-être de la vie extérieure, tout ce qui peut légitimement contribuer au perfectionnement moral et intellectuel de l'être humain : l'art, la science, et par dessus tout la vertu. Et encore que la fin dernière, c'est-à-dire la béatitude éternelle, ne soit pas directement ni immédiatement son but à lui, Etat, il a néanmoins le devoir et le droit d'y subordonner toute son action, pour aider positivement les citoyens à y parvenir, ou tout au moins pour faire qu'ils n'en soient pas empêchés.

Or pour remplir ce rôle, l'Etat a besoin d'autre chose que d'un droit de police et de justice. L'ordre dans la rue et la sécurité sur les grands chemins ne suffisent pas à l'homme social. Et la magistrature, la législation, l'administration d'un Etat qui remplit toutes les conditions requises simplement par l'ordre naturel, doivent avoir des visées plus hautes, et exercer des actions d'une espèce plus spirituelle et plus délicate ; par conséquent elles doivent pouvoir employer des moyens autres que les amendes ou les prisons, que les huissiers ou la maréchaussée, ou même l'armée.

On aurait pu apporter beaucoup d'autres citations et signaler beaucoup d'autres erreurs. Elles fourmillent. Mais elles se ramènent facilement à quelques chefs. Celles que nous avons indiquées, à propos des discussions sur la crise du libéralisme, se résument toutes dans la substitution du droit de l'homme au droit de Dieu, dans l'affirmation de l'indépendance absolue de l'homme. Les uns et les autres conçoivent différemment cette indépendance. Tous n'en admettent pas toutes les conséquences, mais tous en admettent le principe, même certains libéraux qui s'appellent catholiques (si ces deux termes peuvent se concilier). Et comme le principe est faux, il doit conduire à des conséquences mauvaises. Les réserves mêmes que l'on y veut introduire ne servent qu'à produire plus d'incohérences et de contradictions ; et en fait la vraie liberté se trouve de tous côtés en péril d'être étouffée.

Les philosophes et les sociologues qui observent les phénomènes de l'état social, sont bien obligés de constater la crise du libéralisme ; ils peuvent même en prévoir la faillite complète. Malheureusement on verra les maux et l'on ne voudra pas connaître les remèdes. On ne voudra pas revenir à la vraie notion de l'autorité fondée sur Dieu ; et l'on continuera d'aller de crise en crise, et de faillite en faillite, à travers tous les débordements de la raison révoltée, vers l'anarchie intégrale, qui doit être logiquement le terme et le châtiment du libéralisme.

Q. — Dans notre diocèse, le mandement pour le Carême de 1904 dit ceci : « Art. 2. — En vertu du même indult apostolique, nous permettons l'usage de la graisse pour les assaisonnements, même à la collation, tous les jours de jeûne et d'abstinence de l'année, sauf le vendredi saint. »

En conséquence, serais-je mal vu à demander à l'excellent *Ami* si les personnes tenues au jeûne peuvent collationner avec de la soupe assaisonnée avec de la graisse, lard ou viande ? Il me semble que c'est tout un. Autrement dit, les personnes tenues au jeûne peuvent-elles manger du bouillon à la collation ? Et aux vendredis et autres jours d'abstinence de l'année, est-il permis à tout le monde indistinctement, en vertu de cet article, de manger de la soupe ou du bouillon assaisonnés comme je viens de vous dire ?

Je voudrais savoir que répondre aux personnes qui s'accusent d'avoir mangé, non pas de la viande, mais de la soupe grasse les jours d'abstinence.

R. — Pour répondre à votre question, il nous faut résoudre trois difficultés : 1º Les mots *assaisonnement à la graisse* comprennent-ils la graisse de viande ? 2º Cette graisse peut-elle être employée pour les potages ? 3º Peut-on en faire usage à la collation ?

1º Les mots *assaisonnement à la graisse* comprennent la graisse de viande. — Cela découle de la décision de l'Inquisition du 1er mai 1889. Le cardinal Monaco adressait à l'évêque d'Alexandrie la lettre suivante :

Respondens litteris diei 12 hujus mensis ab A. Tua directis ad Commissarium Generalem hujus Supremæ Congregationis, eidem Amplitudini Tuæ notum facio quod fer. IV die 1 maii 1889, proposita quæstione num verba *condimenta ex adipe* usurpata in indultis pro Quadragesima et pro condimentis in ceteris diebus per annum, intelligi debeant *de adipe ex animalibus*, Emi Dni Cardinales una mecum Inquisitores generales responderunt : *Affirmative*.

D'après cette décision du Saint-Office, les expressions *assaisonnement à la graisse* comprennent, non seulement la graisse de *porc*, mais encore la graisse de *tout animal*. Cette décision est en opposition avec de nombreuses réponses de la S. Pénitencerie et inaugure une nouvelle jurisprudence de la part du tribunal suprême de l'Inquisition. Après lui, nous pouvons nous engager sans aucune crainte dans cette voie nouvelle.

2º Les potages faits avec de la viande de bœuf peuvent-ils être rangés dans les assaisonnements à la graisse des animaux ? — Nous ne connaissons pas de décision traitant directement le cas ; mais nous pouvons résoudre la difficulté par analogie.

Nous avons une décision de l'Inquisition du 20 janvier 1885, qui déclare défendu l'usage du *jus* de la viande, *juscutum carnis*, et ne le tolère que par suite de l'usage pour le diocèse de Strasbourg :

Beatissime Pater,

In hac Argentinensi diœcesi, a longo jam tempore invaluit usus, ut tempore Quadragesimæ diebus in indulto comprehensis, ad collationem adhiberetur non solum condimentum suinum, sed quodlibet jusculum carnis. Quum autem ex una parte hæc praxis ecclesiasticis sanctionibus minime consonet, ex alia vero parte, perspectis locorum ac temporum necessitudinibus ac circumstantiis, fideles hujus diœcesis nonnisi ægre ab ea avelli possint; ideo Episcopus Cæsoropolitanus ad S. V. pedes provolutus, humillime supplicat S. V. pro benigne concedenda facultate qua et in posterum præfatum usum hac in diœcesi sequi valeat.

S. Off. die 20 januarii 1885 : *Si adest usus, Episcopus sileat.*

Il suit de cette décision que le *jus de viande* n'est pas compris dans les termes *condimenta ex adipe*, puisque le Saint-Office invoque la coutume pour le faire tolérer. D'ailleurs la S. Pénitencerie a déclaré : « *Sub terminis condimenti* di grasso *non comprehendi jusculum carnis coctæ* [1]. » On peut se demander toutefois si ces réponses n'ont pas été rapportées par le décret de 1889, qui leur est postérieur. Admettons-en toutefois la valeur et voyons si le potage fait avec de la viande de bœuf peut être dit *jusculum carnis* ou assimilé à la viande. Pour cela nous demanderons à la chimie animale les constitutifs du bouillon et à l'hygiène sa valeur nutritive.

Chevreul distingue trois matières principales dans la viande de bœuf : une graisse fusible entre 35° et 39° ; une matière soluble dans l'eau du pot-au-feu, constituant le bouillon, après addition de sel, etc. ; une matière constituant le bouilli, formée de substance fibrineuse, de la graisse qui n'a pas été séparée et de bouillon retenu entre les fibres.

L'ébullition dépouille la chair de bœuf d'un certain nombre de principes qui lui sont enlevés par l'eau, et lui communique une saveur et des propriétés nutritives présentant quelques différences selon la manière dont il est préparé. Ces principes sont la créatine, une matière grasse, puis des sels à base de baryte, de potasse, de magnésie. Quant aux autres principes, l'albumine, la fibrine, l'hématosine, etc., matières coagulables par la chaleur et insolubles dans l'eau, ils ne sauraient passer dans le bouillon, disent les chimistes, et s'élèvent à la surface.

Dans quelle proportion ces matières se trouvent-elles dans la chair de bœuf ? L'analyse du bouillon faite par Schultz a donné cette composition :

Eau		77,5
Matières fixes	Chair, vaisseaux, etc.	15,0
	Albumine	4,3
	Substances solubles dans l'eau ou l'alcool, matières salines, etc.	3,2
		100,00

Quelle est la valeur nutritive du bouillon ? Il y a désaccord parmi les médecins. Les anciens l'appelaient la *quintessence de la viande :*

Le bouillon, dit Bélèze, composé d'eau chargée par l'ébullition des principes nutritifs de la viande, constitue une excellente alimentation dans l'état de santé et dans l'état de maladie [1].

Sans admettre qu'on puisse appeler le bouillon *la quintessence de la viande*, dit Longet, nous croyons qu'on ne saurait lui refuser, indépendamment de sa sapidité, *un certain pouvoir nutritif* qui semble, *en partie* au moins, être dû à l'intervention d'une légère quantité de gélatine, et aussi surtout à la présence d'éléments salins, médiateurs indispensables de diverses transmutations organiques [2].

Les modernes sont beaucoup moins affirmatifs sur la valeur du bouillon comme aliment :

Le bouillon est *très peu nutritif*, dit Bouant, et c'est une erreur de croire qu'on peut se donner des forces en prenant beaucoup de bouillon et de consommé. Mais cependant le bouillon est un aliment précieux parce qu'il est absorbé par tous les estomacs, que sa saveur est agréable, et qu'il excite l'appétit... Quant à la viande bouillie qui a servi à la préparation du bouillon, sa qualité est en raison inverse de celle du bouillon obtenu. Elle a perdu son fumet, son jus et une partie de ses matières nutritives [3].

Récapitulons. — Le bouillon *ordinaire* de bœuf contient 3, 2 de matières solubles, contre 15,0 de chair, vaisseaux, etc., et 4, 3 d'albumine, qui est insoluble dans l'eau, dit-on. De ces substances solubles, il faut défalquer la graisse, qui est permise par l'indult, dans l'hypothèse. La conséquence, c'est que le bouillon *ordinaire* emprunte fort peu des principes nutritifs de la viande : c'est pour cela que Bouant le dit de peu d'utilité pour l'alimentation.

Aussi nous semble-t-il permis, lorsqu'il est composé de la manière *ordinaire*. Nous ne ferions d'exception que pour les *consommés*, c'est-à-dire pour les bouillons soumis à une ébullition prolongée, parce qu'ils renferment une quantité plus grande de matières nutritives.

Il y a, il est vrai, une partie de la viande dans le bouillon ; mais comme elle n'est pas séparée, on peut dire qu'elle est considérée comme faisant partie de l'assaisonnement. C'est la règle qui a été suivie par la Sacrée Pénitencerie, le 17 novembre 1897, pour les déchets de lard frit dont on assaisonne les potages, purées, etc. Nous reproduisons le texte, assez court d'ailleurs, de cette réponse [4] :

Aux jours où l'assaisonnement à la graisse et au lard est permis, celui qui emploie le lard lui-même pour assaisonner un potage, une purée, une omelette, peut-il manger les déchets du lard frit dont on a extrait la graisse ? — Resp. *Affirmative, dummodo pergant esse pars condimenti.*

3° Peut-on utiliser ce bouillon de graisse à titre de potage dans une collation ? — Dès lors que l'indult du carême autorise l'usage de la graisse pour les assaisonnements même à la collation, le

[1] *Ami*, 1897, p. 185.

[1] G. Bélèze, *Dictionnaire de la vie pratique*, art. *Bouillon.*
[2] *Bulletin de l'Académie de médecine*, t. XV, Paris.
[3] Bouant, *Dictionnaire des sciences usuelles*, art. *Bouillon.*
[4] *Ami*, 1898, p. 304.

potage gras que nous avons démontré être permis aux jours maigres peut servir aussi pour la collation.

Q. — 1° Un prêtre qui a le pouvoir de donner le scapulaire de la très sainte Trinité et les absolutions générales auxquelles ont droit ceux qui le portent, peut-il demander ces absolutions générales à tout prêtre approuvé pour les confessions ?

2° Un fidèle qui porte le saint scapulaire peut-il également demander les absolutions générales à tout prêtre approuvé ?

3° Les scapulaires de l'Immaculée Conception, de la Passion et de la sainte Trinité doivent-ils être imposés à nouveau, quand on cesse de les porter un certain temps ?

R. — Ad I. Il y a dans votre question deux aspects qu'il faut étudier séparément : 1° Le prêtre qui a le pouvoir de donner le scapulaire de la sainte Trinité a-t-il droit aux absolutions générales accordées à ceux qui portent ce scapulaire ? — 2° S'il y a droit, à qui peut-il les demander ? Peut-il s'adresser à tout prêtre approuvé pour les confessions ?

Disons d'abord un mot sur la nature de ces absolutions générales accordées à la Confrérie de la Très Sainte Trinité. A certains jours, les associés pouvaient autrefois recevoir une bénédiction connue sous le nom d'*absolution générale*. C'était, d'après la déclaration faite le 11 mai 1602 par Clément VIII dans la bulle *Decet Romanum Pontificem*, et suivant la teneur des prières prescrites à ce sujet, une cérémonie sacrée en vertu de laquelle on déclarait de nouveau les associés participants à toutes les indulgences de la Confrérie, ainsi qu'à toutes les prières et bonnes œuvres de l'Ordre de la Très Sainte Trinité. Pour jouir des avantages de cette bénédiction, les associés devaient la recevoir à genoux, après s'être confessés et avoir communié.

Il y avait autrefois divergence dans la manière de la donner entre les deux branches de l'Ordre. Les Trinitaires déchaussés permettaient de la donner non seulement en public, mais encore en particulier, au confessionnal. Les Trinitaires chaussés, se tenant exactement aux mots mêmes de la concession primitive, voulait qu'elle ne fût accordée que publiquement, et seulement dans les églises de l'Ordre ou de la Confrérie. Cependant l'usage avait prévalu depuis longtemps, dans les deux branches de l'Ordre, de la donner en dehors des églises à ceux des associés qui ne pouvaient s'y rendre. Voilà pour le passé [1].

Depuis le 7 juillet 1882, cette *absolution générale* est remplacée par une *bénédiction avec indulgence plénière*, à laquelle l'usage a continué de donner le nom d'*absolution générale*, comme dans les tiers ordres séculiers. De plus, elle se donne avec la formule approuvée pour les tertiaires séculiers, qui admet deux modes de conférer cette bénédiction : l'un *privé*, qui suit immédiatement l'absolution sacramentelle, l'autre *public*, pour les membres de la Société réunis en assemblée régulière sous la surveillance de leur directeur.

[1] Beringer, *Les Indulgences*, t. II, p. 93.

Après cet exposé de la situation, nous abordons la solution des deux difficultés.

1° Le prêtre qui a le pouvoir de donner le scapulaire de la sainte Trinité a-t-il droit aux absolutions générales accordées à ceux qui portent ce scapulaire ? — Non, s'il *ne fait pas partie de la Confrérie*. De fait, les absolutions générales sont rangées parmi les faveurs spirituelles réservées aux seuls membres de la Confrérie [1].

Rappelons en passant que, d'après une décision du 25 juin 1887, celui qui a le pouvoir d'inscrire des associés dans une confrérie peut s'inscrire lui-même pour gagner les indulgences [2].

2° A qui le prêtre faisant partie de la Confrérie peut-il demander l'absolution générale ? — A tout prêtre approuvé, après sa confession sacramentelle, même pour le cas où il n'aurait pas besoin de se confesser pour gagner l'indulgence parce qu'il se confesse chaque semaine [3].

L'absolution n'est pas nécessaire pour celui qui n'a que des fautes vénielles.

Ad II. Les fidèles, membres de la Confrérie de la sainte Trinité, comme les prêtres, peuvent, eux aussi, demander l'absolution générale à tout prêtre approuvé, mais au lieu où le prêtre peut entendre licitement les confessions, et après la confession sacramentelle.

Ils peuvent aussi la demander en dehors du confessionnal aux prêtres délégués pour conférer le scapulaire, parce que la délégation comprend la faculté de donner la bénédiction avec indulgence plénière.

Ad III. L'omission dans le port d'un scapulaire est-il une cause suffisante pour amener l'exclusion de la Confrérie ? Cela dépend des motifs qui le font laisser de côté.

Si cela provient de la *malice* ou du *mépris*, on peut le regarder comme une renonciation *implicite* à la confrérie, et alors il faudrait une nouvelle réception.

Si la *négligence* était seule en cause dans ces circonstances, on ne pourrait pas dire qu'il y a eu renonciation formelle, et il n'y aurait pas lieu, en cas de résipiscence, de procéder à une nouvelle admission, parce que cette nouvelle admission n'est *nécessaire* et même *permise* que quand il y a eu renonciation formelle.

Supposons une personne qui, par oubli ou par négligence, pendant des années ne porte pas le scapulaire qui lui a été imposé au jour de son admission dans une confrérie : elle fait toujours partie de la société, sans en gagner les indulgences toutefois ; et quand elle voudra régulariser sa

[1] *Rescripta auth.*, *Summ.* 35, p. 480.
[2] Tachy, *Les Confréries*, n. 258.
[3] S. C. des Indulg., 21 juillet 1888. — Tachy, *Les Tiers Ordres*, n. 130.

situation, elle n'aura qu'à prendre elle-même un nouveau scapulaire, ou à s'en faire donner un pour les confréries qui exigent la bénédiction de tout nouveau scapulaire par un prêtre ; mais elle n'aura pas besoin de se faire recevoir de nouveau. Il y a sur ce point une décision formelle de la S. C. des Indulgences du 27 mai 1857 :

Ceux qui ont été canoniquement inscrits à une confrérie du Mont-Carmel, et qui, dans la suite, ont laissé de côté le saint habit de la confrérie, sont-ils obligés de le recevoir une seconde fois d'un prêtre ayant le pouvoir de le donner, s'ils veulent gagner les indulgences accordées par les Souverains Pontifes à cette confrérie, ou bien ne suffit-il pas qu'ils reprennent d'eux-mêmes le scapulaire ?

Resp. *Negative* ad primam partem ; *affirmative* ad secundam [1].

Bien que donnée pour le scapulaire du Mont-Carmel, cette décision s'applique à tous les scapulaires, parce que les motifs sont identiques.

Q. — Je n'ai pas réussi à découvrir dans le dernier catalogue des indulgences du saint Rosaire promulgué par Léon XIII (le 29 août 1899) l'indulgence de 100 ans et 100 quarantaines que l'*Ami du Clergé paroissial* (au n° 39 de 1903, p. 739) affirme pouvoir être gagnée par l'associé qui porterait sur soi un chapelet rosarié. Ai-je parcouru le catalogue trop rapidement, ou sur quoi se base l'affirmation du rédacteur ?

Un décret du même jour abroge toutes les indulgences non reproduites dans le nouveau catalogue.

R. — L'indulgence de cent ans et cent quarantaines, ou 40.500 jours d'indulgences, accordée autrefois à ceux qui portaient un chapelet rosarié, n'a pas été renouvelée dans le nouveau catalogue du Rosaire. L'*Ami du Clergé* l'a déjà fait remarquer à l'*Ami du Clergé paroissial*, peu après la publication du sermon en question. Cette petite correction vous aurait-elle échappé ?

Pour les autres indulgences, après une vérification sommaire, nous en jugeons l'énumération exacte.

En tout cas, rappelons ce grand principe qu'il n'est pas nécessaire de connaître toutes les indulgences pour les gagner : il suffit d'avoir l'intention de gagner toutes celles que nous pouvons.

D'autre part, il est utile de mettre entre les mains des personnes qui font partie de la confrérie du Rosaire la traduction du nouveau catalogue, afin de leur faire mieux comprendre et utiliser les trésors qu'il renferme.

Q. — On me dit que la formule : « Je vous salue, etc., en les sacrés Cœur de Jésus, Marie, Joseph, » n'est pas très catholique, le culte du cœur de saint Joseph n'étant pas autorisé par l'Eglise. Est-ce vrai ?

R. — Pour donner la réponse à votre difficulté, nous citerons le décret du 14 juin 1873 relatif au culte du cœur de saint Joseph :

Exposuit Rmus Episcopus Nanneten. huic Sacræ Rituum Congregationi nonnullos pios viros, quibus cordi semper fuit sanctum B. M. V. Sponsum specialibus cultus obsequiis honorare, id majori animi intentione facere cœpisse postquam Sanctus Patriarcha a SSmo D. N. Pio Papa IX catholicæ Ecclesiæ Patronus fuit declaratus. Inter alia vero quæ ad ipsius honorem excogitaverunt obsequia, fuit sequens invocatio : *Cor sancti Joseph purissimum, ora pro nobis*, quam decantandam proponunt, sive in festivitatibus S. Joseph, sive in supplicationibus ad ipsius honorem institutis. Quoniam vero ipse anceps hæret num hæc invocatio permittenda sit, quippe quæ, etsi a pia mente procedat, aliquid tamen novitatis præ se ferre videatur, statuit rem submittere judicio Sanctæ Sedis ; ideoque ab eadem S. R. C. humillime postulavit num eadem invocatio permittenda sit in functionibus ecclesiasticis, exceptis tamen Missa et officio ?

S. Cong... rescribendum censuit : « *Monendum esse per epistolam Rmum Dominum Episcopum cultum Cordis S. Josephi non esse ab Apostolica Sede approbatum* [1]. »

Les *Tables générales* résument ainsi ce décret : « S. Joseph Cordis cultus ab Apostolica Sede non est approbatus. »

D'après cette décision, on ne peut chanter des invocations au Cœur de saint Joseph pendant les cérémonies religieuses, parce que le culte du Cœur de saint Joseph n'est pas *approuvé* par le Saint-Siège. — S'ensuit-il que toute dévotion *privée* au Cœur de saint Joseph soit désapprouvée ? Le décret ne le dit pas. De fait, il n'emploie pas les expressions prohibitives que l'on rencontre au sujet de certaines dévotions qui sont réprouvées même pour le culte privé.

Q. — Pensez-vous qu'on puisse indulgencier des chapelets qui sont renfermés dans une caisse fermée, sans qu'on l'ouvre ?

Lorsque S. S. Léon XIII bénissait des objets de piété, il exigeait qu'on ouvrît les boîtes. C'est ce qui est la cause de mon doute.

R. — Nous allons d'abord parler de la question de *fait*, et ensuite nous étudierons la question de *droit*.

« Lorsque S. S. Léon XIII, dites-vous, bénissait des objets de piété, il exigeait qu'on ouvrît les boîtes. » — Pas toujours ! En voici une preuve péremptoire. L'auteur de cette réponse eut l'heureuse fortune de pouvoir obtenir, quelques mois avant la mort de Léon XIII, une audience particulière où il se présenta accompagné de deux personnes et qui dura à peu près un quart d'heure. Il y portait l'inévitable boîte renfermant les souvenirs destinés aux parents et aux connaissances que tout voyage à Rome intéresse. Elle était restée fermée et appuyée sur les genoux du Pape, qui se contenta de la toucher de sa main diaphane, en faisant remarquer que ce contact suffisait pour les indulgences.

Peut-être en d'autres circonstances Léon XIII fit-il ouvrir les boîtes à médailles et à chapelets ;

[1] *Decr. auth.*, n. 379.

[1] S. R. C. *in Nanneten.*, n. 3304.